

LES CAHIERS
PHILOSOPHIQUES
DE STRASBOURG

Les Cahiers philosophiques de Strasbourg

36 | 2014

Heidegger, la Grèce et la destinée européenne

Heidegger et la traduction occidentale

Marcia Sá Cavalcante Schuback et Jean-Luc Nancy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cps/1337>

DOI : 10.4000/cps.1337

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : Fr

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Marcia Sá Cavalcante Schuback et Jean-Luc Nancy, « Heidegger et la traduction occidentale », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1337> ; DOI : 10.4000/cps.1337

Heidegger et la traduction occidentale

Marcia Sá Cavalcante Schuback & Jean-Luc Nancy

Le projet était de dialoguer autour du texte de Heidegger *La Parole d'Anaximandre*. Étant donné le thème du colloque il nous avait semblé opportun de nous adresser à ce texte particulièrement remarquable quant à la façon dont Heidegger envisage l'Europe et/ou l'Occident. De manière un peu aventureuse nous avons décidé d'improviser un dialogue. Nous expliquons en commençant ce qui s'est passé. Ensuite il faut admettre qu'on trouvera ici une improvisation poursuivie en fugue, avec ses avantages et ses inconvénients. Mais il nous semble préférable d'essayer de ne pas enfermer la pensée de Heidegger dans une interprétation ordonnée et aboutie.

Jean-Luc Nancy: *Étant donné que la séance, prévue pour être un dialogue, ne s'est pas déroulée tout à fait de cette manière, que Marcia a remanié les notes qu'elle avait préparées et que pour ma part j'avais parlé presque sans notes – et bien que nous ayons l'enregistrement de tout, il m'a semblé préférable pour la publication d'adopter le mode suivant : en suivant le texte préparé par Marcia pour la publication, j'y intervins au fur et à mesure, sans souci de composition ni de « bouclage ». Mes interventions seront en italiques¹. Je précise en outre que je laisse sans les modifier les quelques irrégularités de langue de Marcia, pour garder à son texte toute sa saveur.*

Marcia Sá Cavalcante: Je voudrais encore ajouter que ce texte préparé pour la publication a essayé de résumer ce qui a été dit pendant la séance, mais a été aussi transformé et amélioré après les interventions de Jean-Luc Nancy faites dans notre échange par email. Je m'excuse aussi pour

1 Les interlocuteurs sont donc ici distingués par une différence de style de police : « italiques » pour Jean-Luc Nancy et « roman » pour Marcia Sá Cavalcante.

mon français pas littéraire et plusieurs fois non grammatical, et j'espère que l'accent de mon étrangeté dans la langue ne troublera pas trop la compréhension de notre dialogue.

La suggestion de prendre la parole d'Anaximandre comme point de départ pour une discussion sur *Heidegger, la Grèce et la destinée européenne* a plusieurs raisons – mais la décisive est que, dans ce texte, «l'invitation à assumer une histoire par laquelle la pensée s'ouvre à son avenir authentique» (je cite la formule d'invitation de la conférence) n'est simplement assumée dans la lecture d'Anaximandre faite ici par Heidegger mais plutôt mise en question. Dans ce texte – c'est l'«assumer», c'est la figure du retour aux grecs, la figure «grecque» du retour, qui devient question, qui se trahit. Quand tu m'as demandé sur quel texte on devrait baser notre échange, j'ai suggéré ce texte parce qu'il me semble ouvrir, du dedans de la pensée «tournante» de Heidegger, un sens d'histoire distinct de toute cette figuration du retour, qui semble entourer les motifs de l'*Andenken*, *Wiederholung*, *Destruktion*, *Schritt zurück*, dans sa pensée, et qui semblent donner raison à leur lecture comme un geste de re-mythologisation (dont parlait Jacob dans son préambule) de l'origine. Pour le dire plus simplement, il me semble que la parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre, propose une critique de «l'invitation à assumer l'histoire par laquelle la pensée s'ouvre à son avenir authentique».

[*Adressé à Jean-Luc Nancy*.:] Je ne sais pas si tu m'as choisie pour cet échange dans ma condition de cannibale (brésilienne, non-européenne), mais je prendrai ce rôle en tant qu'une voix, parmi beaucoup d'autres, de la nécessité de questionner ce geste européen, occidental, bien décrit par Montaigne dans son essai *Des Cannibales*, de re-mythologisation, c'est-à-dire du retour au mythe du retour à l'origine. Ce que Montaigne raconte c'est comment, devant l'homme nu, devant l'autre de tout autre, devant le cannibale, l'europpéen-occidental n'a pu et su qu'inventer et réinventer la Grèce et ainsi ramener ce «pays infini» de l'Autre à l'Atlantide grecque, à des terres insolites décrites dans des textes pseudo-aristotéliens². Montaigne a bien vu comment la rencontre avec le Tout-autre s'est faite historiquement à travers l'invention ou mythologisation de soi-même, par l'invention d'un soi-même originaire, et donc par la mythologisation

2 Michel de MONTAIGNE, «Des cannibales», dans *Les Essais*, Paris: Arléa, 2002, p. 156-157.

de l'origine. Si on note en plus que, dans la tradition ou transmission du texte anaximandrien, cette parole, considérée jusqu'à présent comme la première parole philosophique de l'Occident, commence en articulant l'origine (ἀρχή) avec l'infini, *to apeiron* (ἀρχήν τι καὶ στοιχείον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἀπειρον)³, et donc par l'infinitisement de l'origine, on pourrait dire que ce mouvement de retour au mythe du retour à l'origine, cette re-mythologisation serait le propre de la pensée grecque. Ce que je te propose comme première question est donc si tu penses qu'on peut vraiment trouver dans la « parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre » des éléments pour une critique de ce mouvement infini de retour au mythe du retour, au récit d'un retour à soi-même.

Tu veux dire que l'Europe est toujours dans un rapport de (re)mythologisation à la Grèce et que, à cet égard, Heidegger romprait donc moins avec la tradition qu'il ne le voudrait lui-même. On pourrait prolonger en disant qu'il remanie ou qu'il transforme le « miracle grec » mais sans lui ôter son privilège de « miracle », c'est-à-dire son caractère mythique. Cette remarque me semble importante : je n'ai pas l'impression qu'elle ait été souvent faite. Cela dit, elle n'enlève rien à la transformation opérée. En même temps, tu annonces que le texte même de « La Parole d'Anaximandre » permet de mettre en question la (re)mythologisation sur laquelle il repose.

Tout à fait, et j'ajouterais que dans ce texte, ce que Heidegger nous donne surtout à penser c'est comment, dans un certain moment de l'histoire, la (re)mythologisation se trahit elle-même, se dévoile au moment même où elle jette ses voiles sur l'histoire.

C'est pour ça qu'il me semble nécessaire de commencer la lecture de ce texte en posant la question suivante : dans un moment – comme le « nôtre » – où le fantôme du totalitarisme accompagne la réalité européenne des racismes croissants, d'une Europe devenue clandestine en Europe, comment comprendre ou accepter cette « invitation à assumer une histoire par laquelle la pensée s'ouvre à son avenir authentique » ? Qu'est-ce que veut dire ici « assumer » ? « Citer », « réciter » la Grèce, l'Europe ? Quelle Grèce, quelle Europe, quelle zone de l'Europe ? Revenir à ce besoin de revenir aux Grecs ? La Grèce, est-elle l'Europe ? L'Europe *in nuce* ? Et l'Europe, est-elle grecque ? Questions qui

3 D'après le texte de SIMPLICIUS, qui dans son commentaire de la *Physique* d'Aristote I, 2, 184b15, cite Anaximandre selon Théophraste.

ne doivent pas oublier leur résonance sociale-politique actuelle. Faut-il citer toujours encore cette invitation comme notre réponse – à notre «aujourd'hui»? Et en plus – est-ce que cette invitation cerne vraiment la pensée heideggerienne de l'histoire? Est-ce qu'il y a plusieurs pensées de l'histoire chez Heidegger? Est-ce que la pensée de l'histoire chez Heidegger a subi elle-même un tournant? Et surtout, pourquoi citer et réciter Heidegger?

J'ajouterais que les termes de l'invitation m'avaient semblé pouvoir recouvrir plusieurs intentions: ou bien la formule très heideggerienne de «s'ouvrir à son avenir authentique» est destinée à être tenue à distance, précisément parce que l'histoire de l'Europe aujourd'hui ne permet guère de voir s'annoncer un tel «avenir»; ou bien au contraire cet avenir ne pourrait s'annoncer qu'au-delà de et contre le tour pris par l'histoire européenne (tour qui n'est certainement pas celui que Heidegger espérait à l'époque de ce texte); ou bien enfin, et au plus près de ce que tu sembles viser, la réflexion sur le rapport heideggerien à la Grèce nous obligerait à repenser de fond en comble notre propre rapport à ce qu'on nomme «la Grèce» et «l'Europe».

Tu parles du tour pris par l'histoire européenne mais «qui n'est certainement pas celui que Heidegger espérait à l'époque de ce texte». Au moment du texte sur «La parole...», qu'attendait Heidegger de l'histoire, d'après l'histoire? Il faudrait me semble-il discuter d'abord l'«époque» de ce texte. «La parole d'Anaximandre» présente une dimension chrono-politique assez importante. C'est un texte de la politique du temps, des temps, et donc une pensée de l'épochal. Le fragment d'Anaximandre n'est pas seulement le premier texte philosophique mais aussi le premier texte chrono-politique de l'Occident. La parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre, écrit en 1946, un an après la capitulation de l'Allemagne – ce qui veut aussi dire après la libération de la France –, a repris et bien retravaillé la lecture de la parole d'Anaximandre, faite par Heidegger en 1932, un an avant la *Machtergreifung*, la prise du pouvoir des nazis en 1933⁴. On pourrait dire que «La parole d'Anaximandre»

4 Il faudrait aussi rappeler qu'en 1942 Heidegger rédige un cours, non tenu mais récemment publié (GA 78), sur la «parole», en même temps qu'il travaille sur Parménide, Nietzsche et Hölderlin. Il cite et commente rapidement la «parole» aussi dans la conférence à Rome, en 1936, sur *Europa und die deutsche philosophie* (Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft, Band 2, Klostermann, 1993).

donne une espèce de «cadre» à cette période si décisive de l'histoire européenne et mondiale et de la pensée de Heidegger. La discussion sur la «parole d'Anaximandre» est doublement initiale et finale – en 1932 et en 1946, et encadre la période dévastatrice de 1933 à 1945. 1946, c'est l'année de la dépression nerveuse de Heidegger et son internement au Schloß Hansbader à Badenweiler. C'est aussi l'année où Heidegger écrit *Pourquoi des poètes en temps de détresse?*, la *Lettre sur l'Humanisme* et commence à écrire son «Dialogue occidental», *Das abendländische Gespräch*, qu'il finit en 1948. L'histoire est en question. La question de l'histoire, de l'être de l'histoire, d'être histoire – est le centre générateur de ce texte-lecture.

Tu as tout à fait raison, et il ne s'agit pas du seul Heidegger! Je pense que bien rares étaient entre 1925 et 1950 ceux qui pouvaient se dégager d'une domination par l'histoire, qu'elle fût une histoire de décadence ou de progrès. En fait je me demande si la Seconde Guerre mondiale n'a pas en dépit de tout été considérée comme un épisode, certes important mais épisode quand même à l'intérieur d'un processus qui ne pouvait que se poursuivre. Pour les uns il devait accélérer une histoire – celle qui passait par le Reich ou celle qui devait engager une révolution (le Reich lui-même étant en fait une forme de révolution...) –, pour les autres il donnait une leçon de retour à un certain ordre spirituel et moral (la France de Pétain, l'Espagne de Franco). Mais tout le monde était dans une perspective historique – c'est-à-dire, en termes heideggeriens, *geschicht-geschichtlich*...

On peut se demander s'il s'agit ici de trouver un moyen de régénérer une histoire dégénérée parce que dégénérante, ou pas. On peut dire de toute façon que ce texte expose le noyau de trois questions générales: la question du sens de l'histoire, de l'être, et de la destinée de l'Europe. Ce que je propose c'est qu'on essaie de toucher au noyau de ces trois questions.

La première question que je voudrais t'adresser est sur l'être de l'histoire, sur l'être-histoire et l'histoire de l'être. Le sens «immédiat» parce que assez connu de *histoire* chez Heidegger relève de la distinction entre l'histoire et l'historigraphie, entre historisation et historialité, entre *Historie* et *Geschichte*. Il faudrait aussi rappeler le passage de Hegel dans la Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* – que tu aimes bien citer – que le bien-connu est justement, pour être bien connu, pas encore

reconnu⁵. Car en fait, est-ce que cette distinction assez connue chez Heidegger est bien reconnue, comprise, pensée? Dans «La parole...», Heidegger décrit l'historisation ou historicisme – l'*Historie* – comme ce qui «calcule l'à-venir à partir des images du passé qui lui définit le présent»⁶. Quand on parle de «assumer une histoire par laquelle la pensée s'ouvre à son avenir authentique», ne serait-ce qu'à la fin on «assume» l'«assumer» comme un certain «calcul» de l'a-venir, et ainsi l'«histoire» comme «des images du passé qui lui définit le présent»? Si ce soupçon est légitime, alors l'image de la pensée de l'histoire que «nous» avons gardée pendant ces années de lecture de la «parole de Heidegger» serait plutôt sa méconnaissance – ou la méconnaissance du sens d'avenir et d'avènement futur» ici en jeu. Ce sens est très décisif car en jeu n'est pas seulement une lecture plus «juste» ou «proche» de Heidegger ou même seulement la possibilité de comprendre son engagement avec le national-socialisme – c'est-à-dire son engagement avec le totalitarisme de l'extrême, d'une pensée de l'extrême à l'extrême pour l'extrême, qui a été expliqué par lui-même à Karl Löwith comme provenant de sa pensée de l'histoire dans *Être et Temps*. D'après le témoignage de Karl Löwith sur sa dernière rencontre avec Heidegger à Rome en 1936, par occasion de la conférence sur Hölderlin proférée à l'Institut Allemand-Italien, Heidegger aurait dit que son concept d'historicité a été la base de son engagement politique⁷. En définissant dans le texte de 1946 sur la parole d'Anaximandre l'historicisme comme «calcul de l'à-venir à partir des images du passé qui lui définit le présent», est-ce que Heidegger ne serait pas en train de dire que son concept d'historicité dans *Être et Temps* serait en fait une dernière expression de l'historicisme? Si il était juste de comprendre la discussion sur la distinction entre *Historie* et *Geschichte* au commencement du texte de «La parole...» comme une auto-interprétation de Heidegger, à quel point cette distinction resterait-elle décisive pour adresser la question philosophique sur «la destinée

5 HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, «Vorrede»: «Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es bekannt ist, nicht erkannt», Akademie, 2006, p. XXXVI.

6 M. HEIDEGGER, «La parole d'Anaximandre», in: *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Brokmeier, Gallimard, 1986, p. 393; «Alle Historie errechnet das Kommende aus ihren durch die Gegenwart bestimmten Bildern vom Vergangenen», GA 5, p. 326.

7 Karl LÖWITH, «Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933», Stuttgart: Metzler, 1986, p. 56-58.

européenne», sur l'Europe comme une destinée – sur la destinée en tant que question européenne? En jeu est de savoir si cette différence entre *Historie* et *Geschichte* reste décisive pour la question de qui « nous » sommes. En fait, on pourrait dire que cette parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre tourne la question de l'histoire vers la question « qui sommes-nous? », et donc pour une question *du, au, pour le présent*.

La différence entre « Historie » (l'histoire étudiée, écrite) et « Geschichte » (l'histoire qui arrive) que son nom permet (étymologiquement et phonétiquement) de rapprocher de « Geschick » est importante. Heidegger veut que la Geschichte soit aussi Geschick. Or le Geschick, la destinée (« l'historialité ») implique envoi, destination, et en quelque façon projet. Or le projet au sens précis du terme ne convient certainement pas à ce que Heidegger veut penser : il ne s'agit pas d'un but à atteindre, même s'il s'agit d'une sorte de mission. D'ailleurs si on y regarde bien, il en va de même de l'histoire hégélienne : elle ne se laisse pas réduire à une interprétation finaliste. Pourtant c'est un modèle plus ou moins téléologique qui persiste chez l'un et chez l'autre et surtout dans les lectures les plus courantes qu'on en fait. La question posée, me semble-t-il, est de savoir si la téléologie, apparue, certes, avec l'histoire, n'est pas une auto-interprétation disons théologique de l'histoire, laquelle tout d'abord ne propose que le fait du changement, fût-il erratique, et de l'événement, fût-il sans autre horizon que lui-même.

Ma question serait ici comment ces deux sens d'histoire sont en rapport. Dans le texte Heidegger parle de l'historicisme d'aujourd'hui et semble reconnaître une nouvelle forme d'historicisme quand il dit :

« L'historisme, aujourd'hui, non seulement n'est pas dépassé, mais ne fait qu'entrer dans la phase de son extension et de sa consolidation. L'organisation technique de l'opinion mondiale par la radio et par la presse, qui est déjà à sa remorque, est la forme propre et véritable de la domination de l'historicisme. »⁸

L'opinion mondiale par la radio et par la presse, c'est-à-dire *l'organisation technique du monde public* : se dit ici être la forme propre et véritable de la domination de l'historicisme, de ce « calcul de l'à-venir à partir des images du passé qui lui définit le présent ». Dans sa nature planétaire – qui pour Heidegger veut dire surtout un

8 « La parole d'Anaximandre », éd. cit., p. 393-394 ; GA 5, p. 326.

«anthropomorphisme inconditionnel»⁹ – l’organisation technique du monde public est l’organisation technique de tout consensus, de toute «évidence» de sens, du partage du sens par tous qui ne demande plus la question du sens du sens – le «ça va sans dire» du très connu – qui couvre et recouvre de connaissances son inconnu et qui trace «les images du passé», et donc aussi les images de la pensée. Il faudrait ainsi repenser la distinction entre *Historie* et *Geschichte-Geschicklichkeit* du dedans de la question de la technique. Et de ce point de vue – c’est à dire du point de vue de la technique planétaire, on devrait donc se demander si la représentation de la pensée de l’histoire comme tâche «d’assumer une histoire par laquelle la pensée s’ouvre à son avenir authentique» ne recouvrerait pas une confusion entre historisation et historialité? Car est-ce que cette revendication ne se mettrait pas au service de l’organisation technique du monde publique(académique)? Ou pour le dire d’une autre manière – cette tâche ainsi définie ne serait-elle une confirmation de l’extension et consolidation de l’historisme plutôt que de son dépassement?

Ton soupçon me semble très intéressant car il permet de mettre au jour une connivence entre le désir d’efficacité pratique, technique, institutionnelle du recteur Heidegger et sa représentation d’une «destinalité» (alors même que ce qu’il entrevoit comme sens du «savoir» n’oblige peut-être pas à aller dans ce sens). J’ajouterais qu’on peut voir là aussi un aspect de l’exigence de Verwirklichung de la philosophie qui nous hante depuis Descartes et Hegel et dans laquelle l’«histoire» historiciste ou historique trouve peut-être son moteur. Et de fait il n’y a tendanciellement pas de différence philosophique entre les deux «histoires» dès lors que la première ne peut être une accumulation de faits (l’historia des Grecs) mais la prise en compte d’un processus.

Est-ce que tu veux dire que cette exigence de *Verwirklichung* serait la base de toute pensée moderne sur l’histoire, et que la distinction entre *Historie* et *Geschichte* relève d’une certaine compréhension de l’essence de l’action? Mais si «l’organisation technique de l’opinion mondiale par la radio et par la presse, qui est déjà à sa remorque, est la forme propre et véritable de la domination de l’historicisme», comment définir l’historialité, la *Geschichte*, en tant qu’envoi, événement?

9 «unbedingte Anthropomorphie», GA 6.2, p. 20.

D'abord – peut-on essayer de penser – le motif de l'effectuation procède du tournant baconien-cartésien de la pensée: on peut (on doit) transformer le monde, et le savoir doit permettre un pouvoir (et non seulement le légitimer). De là un motif de l'avancée, du processus et du progrès. De là un motif téléologique: on va vers un nouveau monde. De là le motif d'une «destination», c'est-à-dire d'une finalité essentielle du progrès. Alors ce qui était succession des faits devient enchaînement des intentions – non des hommes mais d'un esprit de l'histoire elle-même. Mais déjà au XIX^e l'histoire comme discipline de connaissance a pris (le plus souvent) le pli de l'accumulation («antiquaire» dit Nietzsche): ce qui exige pour la pensée de réagir et de chercher par-delà l'accumulation des faits et des moments une puissance créatrice, un envoi qui ouvre au fond l'historicité à elle-même en tant que force créatrice. Nietzsche, Marx et Heidegger procèdent de la même exigence... L'effectuation est devenue le dévoilement d'un destin.

La «parole de Heidegger» ne parle pas d'assumer une histoire – elle se demande si «la parole d'Anaximandre peut encore, à travers la distance chronologique de deux millénaires et demi, nous dire quelque chose»¹⁰. La «parole» nous demande si «cette» parole peut encore nous parler, si elle peut venir et arriver à nous. Comme cette parole est une citation, une parole indirecte, il se demande si cette citation nous advient, si elle nous touche toujours encore comme «notre» récit. La parole d'Anaximandre pose une question sur «la distance chronologique-historique et la proximité historique»¹¹.

Le sens n'est pas si nous pouvons/ devons aller vers elle (comme reprise, pour la réciter dans un (ré-récit) mais si elle pourrait toujours encore venir à nous – si elle pourrait toujours encore nous arriver. Dans ton texte *L'histoire finie*, ajouté à la dernière édition de la *Communauté désœuvrée*, tu insistes très justement que la pensée la plus centrale sur l'histoire dans *Être et Temps* relève du passage suivant :

«L'histoire (*Geschichte*) a son poids essentiel non pas dans le passé ni dans l'aujourd'hui et sa coordination avec le passé, mais dans le *Geschehen* propre de l'existence» (*SuZ*, § 74).

Tu as proposé de traduire – c'est à dire de comprendre *Geschehen* ici comme «arriver», au sens bien clair en français (et moins évident dans

10 «La parole d'Anaximandre», éd. cit., p. 392; GA 5, p. 325.

11 *Ibidem*, p. 392; GA 5, p. 325.

d'autres langues latines) d'arriver comme quelque chose qui se passe, qui a lieu, donc comme événement. Ça c'est central – car le privilège du futur accordé par Heidegger n'est pas le privilège du futur au sens « vulgaire », c'est-à-dire du futur utopique, de ce qui devrait se faire ou se passer mais de l'arriver de l'être, de l'histoire en tant que ce qui (nous) arrive, de ce qui nous « est », de ce qui « est-à » nous. Dans ce sens, c'est le sens d'être-à (arrivant) qui définit le sens de l'histoire et non l'inverse.

Oui, absolument. Et il est extrêmement important de comprendre que « être » = « arriver ». Heidegger écrit parfois qu'il s'agit de penser « être » (Seyn) à partir de Ereignis.

Mais la question : est-ce que la parole peut toujours encore nous parler, « de quel pouvoir initial est-il [*i. e.* le fragment] investi pour prétendre nous parler »¹², dit au moins deux choses à la fois : d'une part, une assertion – l'histoire de cette parole, la parole de cette histoire est ad-venante, arrivante et d'autre part, un soupçon – est-ce qu'elle peut nous arriver ? Dans « l'organisation technique du monde publique » en tant qu'extension et consolidation du monde publique, comment ce pouvoir initial – que Heidegger définit comme « veille du commencement », comme avant de l'avant – pourrait-il nous arriver ? Comment l'historialité, *die Geschichte/Geschicklichkeit* peut-elle se montrer dans sa vérité au milieu d'un historicisme planétaire ? Comment l'arriver du sens de l'histoire comme arriver du sens pourrait-il nous arriver ? Mais nous, qui sommes-nous ?

« Sommes-nous les rejets d'une histoire qui, à l'heure présente, s'achemine rapidement vers sa fin ? Fin qui laisse finir toutes choses dans la désolation d'un ordre de plus en plus uniforme ? Ou bien la distance historico-chronologique de la parole tirait-elle une proximité historique de son indivulgué (*Ungesprochene*), indivulgué s'adressant à un avènement futur ? »¹³

1946 – « nous » sommes à la fin, la fin de la guerre de la fin, une « fin qui laisse finir toutes choses dans la désolation d'un ordre de plus en plus uniforme »¹⁴, et donc une fin qui ne finit pas de finir. Cette fin sans fin serait-elle :

12 *Ibidem.*

13 *Ibidem.*

14 *Ibidem.*

«la veille de la plus énorme transformation du site terrestre tout entier, ainsi que du temps de l'espace historial où il est suspendu? Serions-nous à la veille d'une nuit pour un nouveau matin?»¹⁵

et :

«Sommes-nous les tardifs que nous sommes? Mais sommes-nous du même coup ceux qui précèdent l'aurore d'un tout autre âge du monde, qui a laissé loin derrière lui toutes nos représentations historisantes de l'histoire?»¹⁶

Cette «plus énorme transformation du site terrestre tout entier, ainsi que du temps de l'espace historial où il est suspendu» serait donc celle accomplie quand toutes les représentations historisantes de l'histoire seront laissées loin derrière, c'est à dire, passées – oubliées, non plus citées. Le «point d'avenir» ne pourrait donc se montrer que quand ces représentations seraient «laissées loin derrière». Ce «point», Heidegger le nomme le pays du couchant, l'Occident, l'Hespérie, «par-dessus Orient et Occident»¹⁷. L'histoire se présente ici comme la question de la transformation du sens de l'histoire – mais si les représentations historisantes de l'histoire la représentent ou bien comme ce qui se maintient malgré les transformations (la clé de la continuité) ou bien comme ce qui ne se maintient pas mais se transforme dans la continuité (la clé de la discontinuité), on aurait ici affaire avec l'appel d'une transformation de la transformation, d'un sens transformé de transformation.

Mais comment «présenter et nous représenter» «l'aurore d'un âge»? Comment envisager ce sens transformé de transformation?

La réponse de Heidegger: «peut-être l'historisation est-elle encore pour nous le moyen inévitable de nous rendre présent l'historial»¹⁸.

Je dois avouer que je ne comprends pas, ou mal, cette phrase de Heidegger. Pour autant que j'essaie, je comprends que l'attention à et l'engagement dans le cours effectif de l'histoire autour de nous est le «moyen inévitable» de nous rapporter à l'arrivée de l'être ou à être comme arriver. D'abord cela

15 *Ibidem.*

16 *Ibidem*, p. 393.

17 *Ibidem.*

18 *Ibidem*, p. 394; «Vielleicht ist die Historie für uns noch ein unumgebares Mittel der Vergegenwärtigung des Geschichtlichen», GA 5, p. 327.

confirmerait le soupçon que tu as formé et que je soulignais tout à l'heure. Mais en même temps cela accentuerait l'écart entre l'histoire – le cours des transformations – et l'historial – l'arriver de ce qui ne relève pas de la transformation ni de la « forme » en général. Et cela reviendrait à dire: c'est chaque fois du sein de ce qui se passe, engagés dans ce passage, que nous pouvons/ devons nous tourner vers cet « arriver ».

Pourquoi faudrait-il garder le mot « histoire » pour ces deux usages? Surtout en français où jamais ce mot ne peut résonner avec « destin ». Or il faut toujours revenir à « destin », « destination », etc., est-ce que cela relève d'un avenir?...

Je pense que tu as tout à fait raison. Mais je me demande si les mots *destin*, *destinal*, *destination* ne redoubleraient pas à la fin les difficultés apportées par le mot *histoire*, qui, comme tu l'as dit clairement avant, circulent autour de la finalité, de la téléologie de l'histoire. Heidegger parle dans cette phrase du « se rendre présent » de l'historial dans l'historicisme, c'est à dire dans ce qui le rend absent. Il s'agit d'un mode d'apparaître, d'une phénoménalisation. S'il s'agit ici d'un sens transformé de transformation, comment ce sens se rend-il présent?

Je crois que « destinal » s'explique par la distinction que fait Sein und Zeit entre Schicksal et Geschick. Traduisons: sort/ destin. Lorsqu'on arrive à l'histoire et au combat pour la Volksgemeinschaft, on apprend que le Dasein isolé est seulement schicksalhaft: il peut avoir un sort – mais il n'est pas à hauteur de destin car un destin, cela appartient au peuple parce que le peuple est une figure de l'esprit (dirais-je en langage hégélien) ou bien une modalité de l'envoi du sens et de la parole de l'être. D'où le fait qu'on puisse avoir en relisant du grec ancien des « traces » de quelque chose qui vit presque silencieusement dans l'allemand...

(En cela, le schéma « historial » est à la fois loin du schéma nazi des « peuples du Nord » – Grecs-Allemands – qui portent la vigueur de la civilisation et pourtant près de sa forme puisque ce sont bien les Grecs-Allemands qu'on retrouve...)

Alors, quel est le sens transformé de la transformation? Peut-être quelque chose d'assez simple: une révélation... Là où la transformation était pensée comme progrès technique (Marx ou Ford, même vision...), on veut penser une révélation de sens – et qui prendra le nom de « un dieu ». La transformation est transformation du rapport essentiel au sens et non des conditions de la vie...

Ce sens transformé de la transformation se donne-il (fait signe) à la fin de l'histoire? Peut-être était-ce à ça que Derrida pensait quand il a discuté ce texte de Heidegger dans son *Spectres de Marx*. Heidegger traite de la fin de l'histoire dans ce texte quand il parle de l'eschatologie de l'être¹⁹. Lorsqu'il parle d'une «fin qui laisse finir toutes choses dans la désolation d'un ordre de plus en plus uniforme»²⁰, il indique une fin qui ne finit pas de finir. Eschatologiquement, fin ne veut pas dire fin finale ou conclusive, mais une fin sans fin : la mort sans fin de Dieu, la fin sans fin de l'homme, de l'art, de l'histoire et du monde. Cette fin sans fin – *eschaton* – dit plutôt l'extrême, l'être à l'extrême, l'extrême de Dieu, l'extrême de l'art, de l'histoire, l'extrême de l'homme et qui se rend présent «dans la désolation d'un ordre de plus en plus uniforme».

L'extrême vient à chaque instant.

Mais dans quelle manière l'extrême vient à chaque instant? Je pense que Heidegger essaye de répondre à cette question, mais je ne sais pas si je le vois avec clarté. Il me semble que Heidegger voit dans la «domination de l'historicisme», dans son extrême, la manière où il se rend présent. L'extrême de l'histoire c'est le point où l'histoire dés-historise l'histoire. (Memory studies, lieux de mémoire, partout!) Ce n'est pas le non-historial mais l'historial qui dés-historise l'historial et c'est à ce moment que «nous» devenons les criminels devant l'histoire («*wir, die Verbrecher vor der Geschichte*», Hölderlin, *Kommunismus der Geister*). Ce que Heidegger semble dire c'est que justement cette eschatologie de l'histoire – nous «rend présent l'historial», que la perte de l'historial «trahit», phénoménalise l'historial. L'eschatologique serait donc une structure de phénoménalisation, qui me semble proche ou peut-être plus compréhensible si on pense au «schéma de la trahison» dont tu parles dans la *Communauté Désœuvrée*²¹. À la fin sans fin de l'histoire, à l'extrême de l'histoire, la dés-historialisation de l'histoire (*Historie*) trahit (aux deux sens) l'histoire comme a-venir (*Geschichte*).

Pour moi tout cela met au jour une ambivalence très profonde et très dangereuse de l'histoire (dont témoigne la dualité que Heidegger cherche à établir et détourne en même temps) : à la succession des âges et des changements

19 *Ibidem*, p. 394 ; GA 5, p. 327.

20 *Ibidem*, p. 392 ; GA 5, p. 325.

21 Jean-Luc NANCY, *La communauté désœuvrée*, 2004, p. 12.

se superpose la vision d'un destin, c'est-à-dire en fin de compte d'une nécessité, d'une Moira. Celle-ci n'a besoin de la première que dans la mesure où elle (la Moira) est conçue comme un processus. Or il n'est pas évident qu'elle doive l'être, pas plus qu'il n'est évident que l'eschaton doive être le dernier temps d'un processus et ne soit pas plutôt l'extrême qui peut se révéler à chaque moment.

Mais si la parole heideggerienne sur la parole dégage en plus un sens de l'eschatologie de l'être comme phénoménalisation, comme un mode de rendre présent l'historial, hors de son retrait dans l'extrême domination de l'historicisme – « la désolation d'un ordre de plus en plus uniforme », « l'organisation technique de l'opinion mondiale par la radio et la presse », le « désarroi du destin présent du monde » aujourd'hui –, ne serait-ce pas ce sens eschatologique de phénoménalisation qui nous donnerait un accès à la traduction interprétative faite par Heidegger lorsqu'il transpose toute une tradition de lecture du fragment anaximandrien et surtout toute philosophie de l'histoire comme mouvement de genèse et destruction, pour une discussion sur la nécessité, sur la justice, sur la *Moira*, ce qui se dit dans la langue anaximandrienne avec *to chreôn* (τὸ χρεών) ?

Je ne vois pas d'abord pourquoi il faut parler de « phénoménalisation » : où y a-t-il quelque chose de tel ? Ce qui « apparaît » c'est l'oubli (du sens) de l'être ; ce qui apparaît est une disparition ; mais la disparition fait ainsi transparaître (cf. l'idée de « trace ») l'oublié (idée de « retourner » l'oubli, à la fin du texte). Cette « transparution » est-elle une phénoménalisation ? Je ne sais pas, je crois que ce vocabulaire ne convient pas.

Ce qui reste c'est qu'il y a une trace de l'oublié et qu'on peut avec elle retourner l'oubli en présence (ou en retour, en advenue...). Qu'est-ce que cela montre au sujet de l'histoire ? Rien... Pourquoi fallait-il l'oubli pour en venir à le « retourner » ? C'est comme un schéma christologique : « felix culpa » – il fallait le péché pour nous valoir un si divin Sauveur... Et un péché originel, comme est en effet l'oubli de l'être. Sauf que la théologie a du mal à penser que Dieu ait voulu le péché, tandis que l'ontologie déconstruite pense l'être comme « voulant » son propre oubli. Pour certains chrétiens, le péché est dû au désir de Dieu de vouloir l'homme libre (Simone Weil insiste là-dessus). À terme, je pense que c'est une manière d'aller vers un effacement de « Dieu » au profit de l'homme remis à lui-même par lui-même ou par la nature...

Est-ce que Heidegger ne tend pas par un côté vers cela : l'homme est « jeté » et doit faire avec ça... ? D'un autre côté il fait aussi flotter une instance supérieure qui braucht l'homme... À la fois les deux côtés sont le même et ne le sont pas...

La parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre est un texte long et nous ne pourrions faire ici une lecture ou discussion détaillée. Mais on peut dire qu'il s'organise en trois grandes stations : la première sur le sens de l'histoire (y compris la tradition, la transmission du texte, la traduction), la deuxième sur le sens de l'être (la traduction ou transposition occidentale du *l'eon* à l'*on*) et la troisième sur la destinée européenne autour d'une discussion sur la nécessité, le *to chreôn*, traduit par Heidegger par *Brauch*, *brauchen*, en français « maintien », mais comme tu le préfères et moi aussi, on dirait plutôt « usage ».

Le « point d'avenir » se montrerait donc au moment de l'eschatologie de l'être – l'extrême de l'être – quand l'être ne peut être compris que comme *Bestand*, c'est à dire comme la fin sans fin de l'usage de tout, comme « équivalence générale » de tout avec tout et cela à un tel extrême que la valeur d'échange devient l'usage universel de cette valeur. Cela voudrait dire : au moment de la domination planétaire de l'historicisme, c'est à dire de l'organisation mondiale du monde publique où tout est usé comme tout ou n'importe quoi, partout, pour tous et ainsi l'usage devient lui-même ce de quoi se fait usage, au moment de l'usage des étants, c'est l'usage de l'être qui se rend présent. Au moment de la trahison de l'être, l'être se trahit comme a-venir. Il vient de paraître dans les cahiers de la Société Martin-Heidegger, un petit texte où Heidegger a consigné ses répliques aux arguments opposés à son usage du mot (donc à sa pensée sur le) *Brauchen*. Les arguments contre son argument circulent autour d'une pensée sur l'*An-sich-sein*, ce qui préannonce d'une manière étonnante les discussions assez à la mode aujourd'hui sur le « nouveau matérialisme ». La pensée heideggerienne sur l'usage, le *Brauch*, τὸ χρεών, tourne autour de cette ambiguïté de l'usage en tant qu'être usé par l'être dans l'usage de l'être par l'homme. J'ai peur d'avoir détourné beaucoup la direction, déjà assez multidirectionnelle, de notre discussion, en parlant ici sur le *Brauch*. Mais ce vers quoi je voulais tourner notre attention était sur ce sens de l'eschatologique comme mouvement de phénoménalisation. À la fin de l'être, l'être se rend présent comme événement. Peut-être serait-ce une possibilité

de comprendre le rapport entre principe et *apeiron*, «infini», dans le fragment d'Anaximandre, car c'est comme *eschaton*, comme extrême, que Heidegger comprend l'*apeiron*.

J'ai du mal à suivre... L'eschatologique n'est pas seulement actuel, il est engagé dès l'origine: y a-t-il plus ou moins de «phénoménalisation»? Ou bien au contraire n'y a-t-il pas forcément non-phénoménalité de l'«être» – ou mieux, de «être» (Seyn, le verbe). Il me semble qu'il y a chez Heidegger une tension non surmontée entre un processus – accomplissement de l'oubli, phénoménalité de l'oubli de l'être – et un suspens, un présent suspendu – non-phénoménalité, évènement justement non phénoménal de «être».

Au moment du texte où Heidegger discute l'eschatologie de l'Être – et bien sûr dans la supposition que tu serais d'accord avec mon «résumé» de cette première thèse de la parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre –, je vois un point où la pensée de Heidegger et ta pensée de l'*histoire finie* s'accordent en se désaccordant – tu parles de l'histoire finie au lieu d'une fin de l'histoire; tu l'expliques comme «histoire achevée», comme une «histoire qui concerne sa fin et qui la présente, depuis son commencement (ou bien comme une catastrophe ou comme apothéose, ou bien une accumulation infinie ou comme une soudaine transfiguration)» (*Communauté désœuvrée*, p. 261). Mais, tu le dis, «l'histoire finie est l'arrivée du temps de l'existence, ou de l'existence comme temps (...)» (p. 260-261). Et encore: «[L'histoire finie] est “essentiellement” exposée, *infiniment exposée à sa propre arrivée finie comme telle*» (p. 261).

Comment le sens eschatologique de l'être – le rendre présent de l'autre dans la fin sans fin du même (au-delà d'une catastrophe, apothéose, accumulation ou soudaine transfiguration) – se distingue-t-il du temps de l'existence? Comment différencier la fin de l'histoire de l'histoire finie? Ou encore: comment «l'arrivée du temps de l'existence» se montre, se phénoménalise? Est-ce que le schéma heideggerien de la «trahison» phénoménologique, d'un se-montrer dans le propre rétrécissement de ce qui se montre en se cachant, le sens «aléthique» de la vérité pourrait être compris avec ta formulation disant que «l'histoire finie est l'arrivée du temps de l'existence, ou de l'existence comme temps», ou est-ce qu'il cache un autre sens?

La «fin de l'histoire» entendue comme l'aboutissement (ou la cessation) d'un processus n'a bien sûr rien à voir avec cette «arrivée du temps de l'existence»: toute la différence tient au processus, lequel est nécessairement orienté et progressif alors que le temps de l'existence est entièrement «naissance/ mort» ou mieux «naître/ mourir». Exister c'est naître/ mourir en quelque sorte sans fin à l'intérieur de la finitude d'un «naître/ mourir» accordé à chacun comme sa Jemeinigkeit.

Mais alors on se détache forcément du processus... et c'est pour moi une question non résolue: jusqu'où se détacher du processus? Jusqu'où affirmer chaque présent et donc le temps de l'existence comme présent renouvelé alors qu'il n'est pas possible de méconnaître les changements d'époque et avec eux les changements des conditions et peut-être des modes d'existence?

Mais est-ce que les changements d'époque et des conditions et modes d'existence doivent être compris comme «processus»? Est-ce que le processus, le rapport entre un antérieur et un postérieur recouvre tous les sens possibles d'un changement?

Pour Heidegger il semble bien: il y a aggravation constante – Platon-Rome-Renaissance-Leibniz..., etc. Mais justement dans cette époqualité processuelle il se détourne du christianisme, c'est-à-dire du mouvement par lequel il y a eu un dédoublement entre deux «mondes» c'est-à-dire entre ce monde-ci où on peut si on veut toujours voir la poursuite de l'ontologie (comme technologie, phénoménologie, etc.) et l'«autre monde» qui est justement «dehors» et «monde» en tant que «dehors», donc «autre que le monde» et à cet égard «événement» toujours recommencé au présent et indépendant de tout processus. Tout se passe comme si Heidegger reportait sur «Seyn» ce qui incombait là à «Christ»: la différence tiendrait à un seul mot, «caritas»... Mais là nous sommes très loin de notre texte!

La discussion de Heidegger aboutit dans une sorte d'appel d'écoute – qu'on pourrait appeler de «catacoustique», en suivant le sens donné par Rousseau à ce mot dans son *Dictionnaire de Musique* (Catacoustique: science qui a pour objet les sons réfléchis ou cette partie de l'Acoustique qui considère les propriétés de l'Écho²²) – d'un seul mot où se joue, pour lui, la destinée de l'Occident. Il s'agit du mot *eon*, un mot qui se

22 Jean-Jacques ROUSSEAU, *Dictionnaire de musique*, in: *Collection complète des oeuvres*, Genève, 1780-1789, vol. 9, in: 4^e édition en ligne www.rousseauonline.chm version du 7 octobre 2012.

prononce comme écho d'une série d'échos de traduction. (On pourrait même dire que le mot clé dans la « parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre » c'est justement le mot *kata*, « selon, d'après » (*kata tèn tou chronou taxin, kata to chreôn*), et que ce que Heidegger fait dans sa lecture c'est une « catacoustique » du *kata*).

Heidegger arrive lui aussi à l'existence – à l'*eon* – quand il discute l'eschatologie de l'être et de l'histoire – histoire de l'être, l'eschatologie de l'être. Et c'est autour de ce mot – *eon* – que s'énonce le deuxième noyau des questions du texte, celui autour de la question de « la confusion qui plane sur la différence entre être et l'étant »²³.

« Das Geschick des Abend-landes hängt an der Übersetzung des Wortes *eon*. »

« La destinée de l'Hespérie (du pays du couchant) dépend de la traduction d'un seul mot, *eon*. »

L'*eon* : autour de ce participe présent, autour de la participation du, au présent se trame la destinée de l'*Abend-land*. Heidegger insiste cependant que la destinée « occidentale » (sans oublier que *Abend-Land* doit être compris comme au-dessus de la différence entre Occident et Orient) dépend de la « traduction » de ce mot. Ici on pourrait parler d'une « traduction occidentale ». Dans cette affaire de traduction, il s'agit de la perte d'une « quantité négligeable », d'un epsilon, ε, d'une sonorité, où l'*eon* devient *on*. En allemand, l'affaire se joue selon un mouvement inverse où cette « quantité négligeable », ε, se rajoute à la fin des formes verbales comme *seiend, weilend, anwesend, während*, pour les substantiver en « *Seiende, Weilende, Anwesende, Währende* ». Une lecture minutieuse de « la parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre » révèle toute une herméneutique de cet *e* qui note ce qui n'est que respiration, aspiration, souffle, et prononciation (Heidegger revient pas mal de fois dans le texte à la question de « la prononciation de la parole », sur le sens de « parole » comme prononciation et écoute). « La parole de la pensée ne se laisse traduire que dans le dialogue de la pensée avec son parlé (*sein Gesprochenes*) »²⁴. La destinée occidentale « dé-pend » (*hängt an*) de cette traduction, insiste Heidegger, et cette traduction se fait déjà dans la langue grecque, dans la langue allemande, dans les langues, en tant

23 M. HEIDEGGER, « La parole d'Anaximandre », éd. cit., p. 449.

24 *Ibidem*, p. 396.

que glissement de sens, et même comme une sorte de glissement de respiration et aspiration. Paul Celan pourrait nous aider ici quand il écrit dans son discours *Der Meridian* : « *Atem : Richtung und Schicksal* », et nous fait penser à comment la destinée « occidentale » – celle de la clôture métaphysique du besoin de retour à un soi-disant soi-même, celle « du vide de l'universel qui empêche toute pensée de respirer » (« [...] *die Leere des Allgemeinen, die jedem Denken den Atem versagt* », Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, 1930/43, p. 5) – est la phénoménalisation d'une clôture historique étouffante, qui empêche toute pensée, c'est à dire, toute vie de respirer.

Ce qui, me semble-t-il, est ici décisif, c'est que le glissement minime de ce « e » est lui-même précisément mouvement historique/ historial. Si on doit se rapporter à l'« arriver » (je préfère ne plus utiliser le couple historial/ historique) à partir – « inévitablement » comme il a été dit – de « ce qui se passe », alors cela veut dire que la traduction occidentale nous dit quelque chose : il se passe une éliision du « e » de « eon » et c'est justement cette éliision qui nous fait remarquer ce « e ». Toute l'opération de Heidegger repose sur ce point : parce que « être » est devenu « étant » en déposant son caractère infinitif (actif, transitif) nous sommes appelés à prêter attention à ce caractère, même si nous ne pouvons pas bien le comprendre (par définition, s'il est « perdu » : mais nous sommes aussi obligés de nous demander s'il est vraiment perdu ou bien s'il n'est pas justement mis au jour par ce mouvement).

Mais ici – dans ce détour qui peut sembler un peu « formaliste » autour d'un epsilon – je voudrais te poser encore une autre question, à savoir, comment comprendre en fait les discussions de Heidegger tant ici dans le texte comme dans d'autres textes du Tournant sur le sens du présent. C'est une question sur le sens verbal de l'*eon*, du *seiend*, *anwesend*, *weilend*, *während*, sur quoi le texte de « La parole... » consacre pas mal de pages. Car il semble que dans « la parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre » ce qu'il semble être en train de dire, c'est ce qu'il n'arrive pas à dire, ce qu'il ne peut pas dire, ce que ni l'allemand et ni le grec ne peut pas dire, à savoir, le sens gérondif de l'être, si par gérondif nous comprenons ici l'être en train d'être, l'être en étant être. L'*eon* semble plus proche de ce sens, plus que le participe présent sous la forme *on*. Tu as toujours insisté sur le sens « transitif » de l'être, mais je me demande si le sens de l'*eon* ne serait pas plutôt une tentative de dire le sens gérondif-transitif de l'être. La discussion sur la traduction de l'*eon*

grec, qui dégage et s'engage avec la perte de cette « quantité négligeable », de cette « voyelle » impensée, et la traduction faite par Heidegger de cette longue histoire de trahisons, veut montrer la perte de sens d'être comme « en train d'être », l'histoire de l'avalement du gérondif, au moment où il est com-pris, défini (le moment philosophique) comme « toujours » étant en train d'être. La gérondivité (si je peux dire ainsi) se perd dans sa propre prononciation. Ici, dans cette perte du sens gérondif qui définit le sens gérondif lui-même, il serait possible de comprendre la genèse du schème du retour à soi, du schème de la provenance, de l'origine, comme l'obstinée tentative (occidentale? européenne?) de capturer et fermer cet « en train de... » dans un état-étant.

Cette perte de la gérondivité comme vérité du gérondif demande à être précisée car elle me paraît ambivalente: d'un côté le gérondif, qui n'est qu'une sorte de déclinaison de l'infinitif, serait le « se faisant » du « faire » de tel verbe mais en se présentant comme « se faisant » (en se faisant se faisant) il déposerait l'activité-transitivité du verbe; d'un autre côté, là où l'infinitif seul (être, parler, manger) retient sa dynamique propre en-deçà de toute activation (manger se tient devant moi, inerte, et vire au concept), en revanche le gérondif (mangeant) est forcément en acte et ne peut pas être posé là, inerte.

Je ne sais pas si tu vises les deux côtés ensemble ou plutôt un des deux. Il est difficile, à mon sens, de ne retenir qu'un des deux, et c'est pourquoi l'« obstinée tentative » dont tu parles serait à la fois recherche de l'origine et réouverture de l'impossible unité (et position) de l'origine: car si l'origine est « être » alors le gérondif est originaire ce qui veut dire que « étant » se précède et se succède toujours-déjà...

Il semble que la pensée de Heidegger a perdu ce qu'elle était censée penser – le sens et la vérité de l'être – au moment même qu'elle a posé la question de l'être à la différence avec l'étant.

Tout à fait, surtout en accentuant bien « différence avec » et même mieux en français « d'avec » ou encore « entre ». Différence entre être et étant (qui n'est qu'une synonymie de « différence de l'être et de l'étant ») suppose deux étants distincts... (l'un peut être dit « suprême », cela ne change rien).

Car la question est justement celle de l'étant de l'Être, *das seiende Sein*, c'est à dire du sens gérondif de l'Être, qui se retire dans la question philosophique sur l'être de l'étant et des étants. Et si la grande question à se poser était en fait sur l'étant d'être, l'en-train-d'être de l'Être? Serait-

ce cela ce que tu comprends comme « l'histoire finie est le tenant lieu de l'existence »²⁵ ?

Oui.

La destinée de l'*Abend-Land* « dé-pendrait » donc de cette traduction, de ces glissements, de cette surdité pour entendre une « quantité négligeable », ce « presque rien » de l'en-train-d'être de l'être. Mais dans quel sens « destinée » ? Dans quel sens « Abend-Land », et en plus, qu'est-ce que Heidegger a    dire par rapport    l'Europe et qu'avons-nous    chercher dans sa pensée aujourd'hui ?

Dans la parole de Heidegger sur la parole d'Anaximandre, dans cette parole de la parole, l'*Abend-Land* se dit avec trait d'union – un trait fait signe d'une « union » entre le soir, la veille, le couchant et le pays, c'est    dire, un site qui est géo-chrono-politique. La veille, le soir, le couchant comme un site géo-chrono-politique donne    penser. Comment comprendre ce site ? Dans un fragment de Sappho, on trouve une pensée de la veille sur la veille, qui peut-être pourrait nous aider ici (frag. 121, Belles-Lettres) :

v  spere p  nta f  ron   sa
fainolis esk  das'auus
f  rres oin, f  rres aiga, f  rres d'apu
m  teri paida

  toile du soir (vespera), toi qui
 ram  nes tout ce qu'a dispersé
 l'aurore brillante, tu ram  nes la
 brebis, tu ram  nes la chèvre,
 tu ram  nes l'enfant    sa mère

Le verbe de Sappho *f  ro* ne dit pas vraiment « ramener » mais plutôt « amener ». Heidegger parle de l'*Abend-Land* en tant que l'âge    venir – comme l'âge de l'a-venir, l'a-venir comme le sens de l'âge. Est-ce que cette veille-pays (l'*Abend-Land*) est pensée ici comme un mouvement diff  rent du mouvement « occidental » de retour, de reconduction    un principe, une cause, une essence, une identité, une origine – ou il ne serait qu'un retour    ce retour ?

25 J.-L. NANCY, *op. cit.*, p. 262.

*C'est bien ce qui demeure peu clair chez Heidegger. Il me semble pourtant que, à travers ce texte même sur Anaximandre et l'ensemble de son œuvre, il a toujours été en recherche d'un « retour à ce qui n'est pas encore arrivé » si on peut dire. « Retour » paradoxal, donc, qui ne veut être ni « progrès » ni « régression ». Mais « retour » parce qu'il y a un envoi derrière nous, parce qu'il y a une histoire (au sens ordinaire). Cette histoire est là comme la transmission de la parole d'Anaximandre : une parole indissociable de tout le complexe philologico-archéologique que Heidegger rappelle et utilise. Pourtant, jusqu'à quel point revient-on à quelque chose puisqu'on est dans la traduction, qui suppose l'histoire – grec, latin, allemand et même histoire de la langue allemande (si on veut regarder de près le mot *Brauch* et en somme le *brauchen* de *Brauch*) – et que cette histoire ne revient pas en arrière.*

Retourner voudrait dire ainsi se tourner vers, tourner l'attention, écouter ce qui n'est pas arrivé en tant que ce n'est rien qui puisse arriver, c'est-à-dire un étant, quelque chose de dicible ? Tu veux dire que « ça » nous arrive, que l'arriver nous arrive, qu'il nous arrive non au sens d'un revenant comme l'a peut-être voulu Derrida (dans ses discussions sur le spectre, le hantise de l'*Es spukt*) ? À mon avis, ta proposition de laisser derrière le couple « histoire / historial » et de transposer la pensée vers l'« arriver » et la « vengeance » (ou voudrais-tu dire plutôt « provenance » ?) de l'arriver est la réponse la plus philosophique que notre époque peut donner à la question du sens d'être comme évènement. *Arriver* me semble plus juste qu'*advenant* (C. Romano) car il explicite les rives, les dérives de l'être.

Mais pour revenir à la question : pourquoi ce glissement ontologique du *eon* au *on* serait-il la destinée européenne occidentale ?

Pour essayer de répondre à cette question il faut poursuivre dans le texte comment ce trait d'union – *Abend-Land* (veille / soir-pays) – énonce au même moment un trait de désunion entre Europe et *Abend-Land*, *Hespérie*, une tension qui devient un motif central dans la pensée de Heidegger d'après et avec ses lectures de Hölderlin. Dans le texte de « La parole... », Heidegger nomme l'Europe deux fois. La première fois, en se demandant qui nous sommes, nous « les plus tardifs des tardifs », il cite Nietzsche en corrigeant Spengler et sa pensée du déclin du monde historique occidental.

Ce qui signale très clairement le désir d'opposer le « destin » dont il veut parler à un « déclin ».

C'est un passage du *Voyageur et son ombre* où Nietzsche parle de la possibilité d'un « état sublime de l'humanité (...), là où l'Europe des peuples n'est plus qu'un oubli obscur, mais où l'Europe *vit* encore en une trentaine de livres très vieux, jamais vieilliss » (p. 393). « Europa der Völker » – ce qui pourrait être compris ou bien comme l'Europe définie par les / ses peuples et donc par la logique d'inclusion / exclusion, appartenance / non-appartenance, identité / différence, ou bien comme l'« Europe » qui émerge chaque fois qu'un peuple, européen ou non, se définit comme tel, ce qui serait une variation du sens précédent. L'Europe est nommée ici de toute façon comme le mot indicatif d'une lutte entre le propre et l'étranger. Le vivre encore de l'Europe – au-delà d'une telle lutte – dans une trentaine des livres... apporterait-elle une « autre » Europe ? Vivre dans quelques livres ?

« Lutte entre le propre et l'étranger » : si tu as raison, il faut penser que Heidegger ne veut ici rien privilégier du côté des peuples (ni grec, ni allemand en particulier – et de fait c'est l'occasion de relever le recours à Augustin à propos de la fruitio, recours au latin plutôt insolite dans un texte entièrement guidé par la « traduction occidentale ») et veut parler d'un Abend-Land, comme l'écrit Heidegger (le traducteur français en rajoute en choisissant « Hespérie », ce qui alourdit d'une poéticité inutile mais qui témoigne de la difficulté : parler de l'Europe parce que c'est bel et bien le lieu de l'histoire (et de l'historial... l'espace-temps où s'est décidé un cours des choses dont nous ne pouvons nous tenir quittes) et que pourtant ce n'est pas cette Europe avec toute son histoire déroulée devant nous (derrière nous) qui peut d'elle-même donner à penser ce qui arrive avec elle ou ce qui arrive comme elle sans pourtant être elle. Abend-Land dit alors le pays d'un soir qui serait indépendant et des pays (peuples) et du soir / matin (Occident / Orient).

L'autre passage où Heidegger nomme l'Europe dans le texte de la « parole » est le suivant :

« Est-ce que l'*Abend-Land* deviendra par delà Orient et Occident, à travers l'Europe, le lieu de l'histoire future plus initialement destinée ? »²⁶.

Dans quel sens « à travers l'Europe » ? En fait quelle est la pensée de Heidegger sur l'Europe ? En 1936, dans une autre conférence tenue aussi

26 M. HEIDEGGER, « La parole... », éd. cit. p. 393.

à Rome sur le rapport entre philosophie et l'Europe, où il cite d'ailleurs aussi la « parole d'Anaximandre », on peut relire quelques pensées très proches de la *Rektorsrede* et de la pensée de Husserl sur le rapport entre l'Europe et la philosophie. Dans cette conférence résonne : l'Europe c'est la philosophie ; l'Europe c'est l'histoire.

Par contre, dans sa lecture d'*Erde und Himmel* de Hölderlin, on trouve une pensée plus proche de ces discussions dans « La parole... ». Dans cette lecture d'Hölderlin, Heidegger répond à la question de Valéry sur quand l'Europe viendra-t-elle à ce qu'elle est. Heidegger dit que peut-être l'Europe serait déjà devenue ce qu'elle est, « le cerveau du corps de la terre », rien d'autre qu'un « technischer, industrieller, planetarischer, interstellarischer Herrschaftsbezirk »²⁷. L'Europe serait devenue ce qu'elle est, le domaine d'un pouvoir de tout et du tout-pouvoir du pouvoir, le domaine de l'usage universel, d'un *Brauch*, non seulement de tout mais surtout un usage de l'usage, usé par l'usage, où la production est devenue production de la production plutôt que des produits, mais où le tout-pouvoir de tout peut tout sauf ne pas pouvoir, où le tout-contrôle de tout n'arrive pas à contrôler le contrôle. L'Europe serait devenue ce qu'elle est, « l'organisation technique de l'opinion mondiale », le « medium », le moyen, le monde de l'« à travers l'Europe ». (L'Europe, pas le centre du monde mais le monde de l'« à travers où... ».) Est-ce que nous serions devant l'eupérisation du monde (Husserl) ou devant « une angoisse planétaire surgie de l'Europe » (comme l'a proposé P. Trawny dans un article à paraître sur l'Europe) ? Est-ce que nous serions ainsi devant « un devenir angoisse du monde » qui surgit de la fin sans fin d'une aurore qui offusque plutôt qu'elle ne brille, lorsque l'Europe se montre comme ce qui se perd dans son non-pouvoir-perdre ?

Comment donc envisager ou même s'interroger sur la possibilité d'un autre commencement de l'Être, ou encore plus, d'un autre commencement d'être ? Comment la veille tomberait d'un jour qui ne finit pas de finir ? Comment l'*Abend-Land* pourrait-il ar-river ? Et pourquoi toujours insister sur le « à travers » l'Europe ? Comment dans cette fin qui ne cesse pas de finir – dans ce retour au retour,

27 « Vielleicht ist Europa schon geworden, was es ist: ein bloßes Kap, als dieses jedoch zugleich das Gehirn des ganzen Erdkörpers, jenes Gehirn, das die technisch-industrielle, planetarisch-interstellare Rechnung bewerkstelligt », GA 4, p. 177.

dans ce «looping» de l'Europe qui s'accomplit dans le capitalisme «global» de l'équivalence générale serait-il possible de parler d'un «avenir authentique»? Quel «avenir authentique» «à travers» (*dia*), après, d'après (*kata*) l'Europe si une demande ou appel d'«avenir authentique» – de genèse de l'Europe ne sait pas se réaliser autrement que comme destruction non seulement des autres mais de l'Europe? Si un «avenir authentique» pour l'Europe dit l'avenir d'une autre Europe dans la même Europe, l'autre dans le même, comment adresser cette «vision» authentique de l'Europe dans l'Europe brisée, une Europe qui se réalise en excluant l'Europe de l'Europe? Si la destinée de l'Europe se montre comme la clandestinité de l'Europe dans l'Europe, où sa maîtrise est devenue esclave de sa propre maîtrise, où le destin de chacun ne se fait que clandestinement, où le vide de l'universel s'est universellement vidé dans son universalisation, où trouver les signes de vie? Et si l'Europe n'était en elle-même que rien?

Ta question peut aussi s'énoncer de cette façon : puisque l'Europe est aussi le nom de l'histoire du monde, ou du monde devenu historique, est-il possible de penser le rapport à l'«arriver» (qui vient d'un dehors de l'histoire et va vers un dehors) à partir de l'histoire, donc de l'Europe? Ou : l'histoire mène-t-elle quand même non pas à un but mais à un point – à une succession de points sans doute – où le continuum historique s'interrompt et s'ouvre vers un ailleurs?

J'ajouterais alors pour ma part que Heidegger méconnaît peut-être le fait qu'il y a plus d'un point (ou moment) d'ouverture : par exemple le christianisme, le capitalisme, l'industrie, la démocratie, la cybernétique ouvrent peut-être chacun une possibilité qu'en même temps ils ferment (cette ambivalence renvoyant à l'ambivalence du Brauch sur laquelle tu ne t'es pas arrêtée : tu n'as parlé que de l'usage technicien et non du brauchen en tant que chreôn qui ouvre sur Moira comme dit le texte : c'est-à-dire que la «destinée» se comprend comme ce que, ailleurs (dans les pages sur le Brauch que tu as évoquées), Heidegger explicite comme Brauch de l'homme par l'être – ou, donc, par l'Ereignis.

Emploi, usage, mobilisation, affectation, destination, besoin, réquisition, sollicitation de l'homme par le «arriver»? du «ça se passe» par le «ça arrive» (est-ce le même «ça»?...)?

D'autre part il faut ajouter que c'est un terme très utilisé en allemand. Il est remarquable que dans les textes de Heidegger – par exemple – on en trouve un nombre considérable d'occurrences sans valeur conceptuelle particulière.

L'usage technicien dont j'ai parlé semble montrer le sens du *brauchen* en tant que *chreôn*, me paraît-il, car il semble répondre à la question de comment l'usage de l'homme par l'être – «c'est à dire sa destinée» – se rend présent. L'ambivalence du *Brauch* ne revient pas seulement à ce qu'elle rassemble «usage» et «besoin de» mais aussi l'usage technicien et l'usage de l'homme par l'être. Si on opposait ces deux usages du mot *Brauch*, on perdrait le rapport, qu'on pourrait appeler tragique, entre la vérité d'être et le «désarroi du destin présent du monde». Heidegger va proposer la traduction de *Brauch* par le vieux allemand *Bruch*, qui traduit de sa part le *frui* latin, la jouissance. Comment penser la jouissance de l'être dans «le désarroi du destin présent du monde», un destin toujours présent?

Il reste pour moi une difficulté à se raccorder avec le motif de la «nécessité» mais ce serait encore une autre affaire... À mon sens tout cela met au jour en même temps l'impossibilité de penser en termes de «traduction» ou du moins l'exigence de... traduire le mot «traduction» lui-même (des Grecs à nous, de l'allemand moderne à l'allemand ancien – et retour, etc.). Mais essayons de serrer de plus près la réponse de Heidegger pour elle-même.

Quelle est la réponse de Heidegger?

Il répond avec d'autres questions aussi difficiles. D'abord il se demande si ça n'est pas un salut. «Est-il un salut? Seulement si le péril *est*. Le péril *est* lorsque l'être même va à l'ultime et retourne à l'oubli qui provient de lui-même»²⁸. Avec l'ultime s'introduit le motif d'une extrémité de l'être où phénoménalisation et non-phénoménalisation coïncideraient. Pas un retour à/aux Grecs, à la parole originaire par la citation et la récitation, mais le «re-tour de l'oubli qui provient de lui-même». Mais dans quel sens «re», si ce «re» devait être ou impliquait l'auto-référentialité du retour à soi (et toute la mythologie du phénix et du Protée des transformations)?

Il s'agit d'un retournement de l'oubli: donc retourné en mémoire ou peut-être plutôt en ce qui s'écarte du couple mémoire-oubli et qui serait un

28 M. HEIDEGGER, «La parole...», éd. cit., p. 449; GA 5, p. 373.

autre mode de devenir que l'histoire... le temps de l'existence comme présent renouvelé.

Mais tu as raison quand même avec le « re » car le « re » du « retournement » vaut comme celui du « retour » : on revient à... – cette fois à une face cachée, à ce qui était oublié... Et pourtant, ce qui « était oublié n'est rien d'autre que ce qui s'est oublié... (« être » lui-même... qui justement n'est ni ne fut ni ne sera jamais lui-même).

Heidegger se demande encore vers la fin du texte :

« In welcher Sprache setzt das Abend-Land über? »

« En quelle langue l'Abend-Land se transpose? »

La traduction de Brockmeier – est : « En quelle langue l'Hespérie se traduit-elle? »

Au milieu du texte de « La parole... », il préannonce une espèce de réponse en proposant que « La parole de la pensée ne se laisse traduire que dans le dialogue de la pensée avec son parlé » (« Der Spruch des Denkens lässt sich nur in der Zwiesprache des Denkens mit seinem Gesprochen übersetzen »)²⁹. On peut comprendre cette traduction comme la transposition plutôt qu'un transport vers l'entre le penser et le prononcer, et ainsi une transduction dans une « langue-entre », dans une « entre-langue »

Il propose à la fin une traduction de la parole d'Anaximandre, qui coupe la parole, qui laisse des mots hors de la parole, et transpose les mots de la parole pour cette langue intermédiaire, cette langue entre penser et prononcer. En fait, tout le texte de la parole se montre comme un essai de transposition des mots de la parole pour une langue de l'entre. Je pense plutôt à la transposition musicale...

Oui mais peut-on faire de la musique avec la langue des concepts? Ici les mots grecs et allemand (et latins aussi...) sont des concepts. Je dirais que Heidegger joue à poétiser les concepts et à conceptualiser les résonances des langues... mais c'est une façon de tricher! Il y a là un écart irréductible...

Sa traduction « finale » du fragment anaximandrien est :

29 *Ibidem*, p. 396; GA 5, p. 328.

«[...] tout au long du maintien (de l'usage): ils laissent quant à eux avoir lieu accord donc aussi déférence de l'un pour l'autre (en l'assomption) du discord»³⁰.

«[...] *entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen die Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs*»³¹.

Ici, il essaye de penser, au moins pour ma part, ce « retour amont » comme déploiement de l'être même, lorsqu'il se demande: « et si l'être, en son déploiement, maintient (*use*, fait usage de) l'essence de l'homme? »³².

Pour moi, il y a ici une difficulté qui tient à la traduction, à cette traduction du grec en allemand, traduction qui demande à être elle-même pensée selon la pensée de la parole, donc à être re-traduite selon une autre langue qui ne peut être en fin de compte que la langue interminable reprise plus avant et aussi bien repliée sur soi qui est la langue du discours de Heidegger toujours en train de se relancer elle-même plus loin que toute signification linguistique, provoquant d'ailleurs en outre des effets chez ses traducteurs, comme ici la traduction de Brauch par « maintien » qui est contraire à toute compréhension du terme allemand et ne fait que retenir de manière très pauvre un aspect limité (le maintien comme maintenance, si je devine bien).

Cette traduction par « maintien » veut garder le rapport entre *chreôn* et *cheir*, la main, mais alors on oublie complètement le sens de *Brauch* et on est pris dans une sorte de vertige de traduction et d'intraduction.

Oui, on pourrait gloser: seyn tient les hommes dans sa main, il les manœuvre (et il faudrait comprendre cela de manière spinozienne: l'homme n'est pas libre, seul deus sive natura l'est...).

Au bout du compte, la traduction que fait Heidegger de la « parole » d'Anaximandre revient à énoncer que selon l'usage (que l'arriver/seyn fait de l'homme) tout se tient ensemble en se respectant mutuellement et en surmontant le conflit... En un sens, c'est un message bien pauvre! Il dirait que ce n'est pas un « message »... mais qu'est-ce donc? Qu'est-ce que cette « parole » que son traitement geschicklich transpose en une sorte d'oracle,

30 *Ibidem*, p. 448.

31 GA 5, p. 372.

32 *Ibidem*, p. 449; GA 5, p. 373.

obscur comme tous les oracles, non pas obscur de sens mais obscur quant au rapport de ce sens avec le « désarroi » contemporain ?

Si on est méchant, on dira : Heidegger est en train de dire que d'origine la Grèce nous dit qu'en dépit de tout et à travers son propre oubli, l'être déploie sa vérité qui à travers l'histoire européenne laisse scintiller une trace d'avenir de l'être inoublié ou bien plutôt une trace toujours-déjà présente et repérable bien que toujours en même temps s'effaçant et se dissimulant.

Si on est bienveillant on dira : Heidegger prend congé de l'histoire comme destin et tente de penser, devant un destin s'accomplissant comme unique conquête-et-désarroi planétaire (il ne faut pas oublier que l'Europe est ici emportée dans le planétaire et que donc l'Abend-Land doit être lui aussi planétaire mais par-delà la polarité Orient-Occident : en fait il faudrait aussi réinterpréter le « planétaire »).

... dans cette version bienveillante, voudrait-il prendre congé de l'histoire comme destin pour penser ce que ce terme n'a jamais pu penser, à savoir, l'arriver ?

Oui, on pourrait pousser la bienveillance jusqu'à là ! Il faudrait en outre se demander ce que veut dire cette distinction entre lecture « bienveillante » et lecture que j'ai dite « méchante » de manière précipitée mais certainement sous l'effet de l'agressivité considérable qui se déploie envers Heidegger pour une raison qu'on comprend très bien (et que nous partageons toi et moi), mais qui tout de même passe à côté du problème le plus profond. Ce n'est pas le lieu d'en parler, mais j'aimerais dire au moins ceci : « La Parole d'Anaximandre » témoigne d'une conscience de l'état du monde qui à bien des égards n'a pas changé pour nous... cela n'est pas indifférent ! Mais ne nous arrêtons pas maintenant là-dessus.

Dans toute cette discussion, il est en question pour Heidegger le « désarroi du destin présent du monde » (p. 449), la *Wirrnis*, comprise comme une *Wirrnis* qui est devenue elle-même *verworrene*, « *madness became mad* » (Melville, *Moby Dick*). Et toujours – et tout le temps – cette pensée que la vérité de l'être se montre, se trahit, se phénoménalise dans ce désarroi – et que « les théories de la nature, les doctrines de l'histoire ne délient pas ce désarroi. Elles embrouillent tout irrémédiablement, car

elles se nourrissent de la confusion qui plane sur la différence entre être et étant»³³.

Mais et si la confusion était encore plus confuse que ça? Et si elle était la confusion entre étant et en-train-d'être, c'est-à-dire entre étant et étant, *seiend* et *Seiende*? Et si il s'agissait de l'impossibilité européenne d'entendre et faire attention à cet en-train-d'être et de le prendre en charge dans les mains comme une main qui prend soin d'un oiseau tremblant? l'impossibilité européenne d'entendre l'en-train-d'être, le sens gérondif de l'être, ce qui ne laisse aucun vestige, qui traverse léger comme un souffle l'air de l'être?

Ici tu es déjà toi-même plus loin que Heidegger – et peut-être aussi plus éloignée de lui, c'est difficile à trancher – car tu mets d'autres mots à la place des siens. Tu ne prétends pas traduire ni Anaximandre, ni Heidegger, tu enchaînes d'autres mots, d'autres phrases.

(Je me/ te demande s'il est possible de quitter le texte de Heidegger en le laissant dans la main comme un oiseau tremblant de sens... Je ne saurais pas répondre...)

Oui, il y a un tremblement de sens. Heidegger est comme au bord de parler-penser autrement, de passer d'une « trace de l'origine » à autre chose, à un « en train de... » qui pourrait être sans origine. Mais il semble pour finir empêché de faire cela: il l'esquisse mais il faut qu'il se rattache à la provenance – à l'Historial. Il lui faut obstinément retracer – et c'est pour cela qu'il lui faut une trace (le mot revient plusieurs fois). Une trace dans notre langue de ce dont la langue d'Anaximandre est elle-même déjà la trace. Mais si nous pouvons reconnaître la trace (moderne) de la trace (grecque) et ainsi reconnaître en dépit de tout ce dont la trace grecque est trace, alors pourquoi devons-nous chercher? Il y a là un cercle vicieux.

C'est bien pourquoi le Brauch peut traduire le chreôn et ce dernier peut parler de ce qui nous arrive et de cela que ça arrive – à travers ce qui se passe et jusqu'au plus déséparé de ce qui se passe... Être gebraucht, usité, pratiqué par usage (tradition), employé, utilisé, manipulé comme un instrument nécessaire, ce serait correspondre à ce qui nous arrive...

À ce point, on se dit qu'il en dit trop et pas assez...

Est-ce que une pensée du sens gérondif-transitif (en train d'être avec le « sans » de l'être) ...

... « avec le sans » – with the without – c'est toi qui as inventé ce tour il y a quelques années : en compagnie du « sans », que tu employais alors plutôt pour parler de l'être-avec dans un « rapport sans rapport », mais qu'ici tu emploies pour dire que l'être (je dirais plutôt « être », sans article) est « sans » (ou est un « sans ») c'est-à-dire sans étance, sans substance, sans fond ni faite... sans « histoire » peut-être aussi mais arrivant, venant et partant, passant... (pardon ! j'ai l'air de jouer sur « pas sans »... ce n'était pas prémédité ; mais après tout pourquoi pas ? pourquoi être-sans ne serait-il pas aussi bien « pas sans », c'est-à-dire « avec » ? l'avec de toutes choses... mais je m'égare...)

... pourrait « perdre », laisser derrière loin, c'est à dire, oublier et même découvrir la mémoire comme « des longs silences d'un abandon lucide » (selon le vers de la poétesse brésilienne Marly de Oliveira) – oublier la métaphysique des transformations, des révolutions – et « outrar-se », s'outrer (pour évoquer ce verbe créé par Fernando Pessoa?).

Ce serait « s'outrer » en français, passer outre soi-même ?

Le verbe inventé par Pessoa dirait plutôt, devenir autre en faisant de l'autre un verbe, pas « s'outrer » qui serait trop dépendant du soi-même

Est-ce que ces questions nous aideraient à questionner la primauté dans la philosophie contemporaine de la trace, du reste, du résidu et nous proposer une pensée de l'en-train-d'être-avec-le-sans ?

.....

Ne veux-tu finir le texte avec un mot ou deux, ou plusieurs ?

Diogène Laërte a raconté que des enfants s'étaient moqués d'Anaximandre en l'entendant chanter, et que, l'ayant appris, il dit : « Il nous faut donc chanter mieux – pour les enfants ». Peut-être voulait-il dire que la philosophie a du mal à chanter. Tu as dit avant que l'écart entre la langue des concepts et le chant est très grand et doit se garder. Mais quand je lis tes textes, ils me disent une autre chose. Ils me disent que la transmission des concepts n'est pas possible sans une voix, la voix d'une pensée. Dans ce sens, je pourrais dire que tu as d'une manière ou d'autre entendu l'admonestation des enfants grecs pour mieux chanter. Car tu chantes mieux les concepts – et pour les enfants. Alors, chante, chante beaucoup !

Soit... puisque tu le demandes si aimablement. Je ne peux plus chanter, ma voix est usée – gebraucht cela peut aussi vouloir dire « usé » (en français il y a un écart très mince entre « usité » qui veut dire « en usage dans la langue » et « usé » qui est « fatigué, épuisé », pas loin de verbraucht, épuisé, consommé...) – mais pour un enfant, oui, cela peut m'arriver.

Sommes-nous usés, épuisés par notre histoire d'être, par cette civilisation qui sans destination est arrivée à nous, nous les égarés, les perplexes (à cet égard, nul doute que le sentiment dont témoigne Heidegger à la fin de ce texte est resté le nôtre et s'est même aggravé)? Ou bien sommes-nous en mesure de nous comprendre comme employés, mis en œuvre et mis en jeu par cet « arriver », justement, qui nous expose une façon inédite d'exister-sans, comme tu aimes le dire : sans recours, sans principe ni fin, mais alors aussi peut-être sans trace ou dans le savoir que la trace s'efface, comme le soulignait Derrida qui fut grand lecteur de Heidegger?